61e ANNÉE (7e SÉRIE) № 12 22 MARS 1951

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique ad instar participantium
Directeur

Mgr F.-M. CATHERINET
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Codirecteur

CHRONIQUE DE THÉOLOGIE

(*Première partie*)

SOMMAIRE

I. — Le P. de Ghellinck et ses volumes : *Patristique et Moyen Age*. — 1. In memoriam. — 2. Réédition du *Mouvement théologique du XIIe siècle*. — 3. *Patristique et Moyen Age*, t. II. — 4. T. III. — 5. T. I (*Recherches sur les origines du symbole des apôtres*).

II. — Karl Rahner : *La doctrine d'Origène sur la pénitence*. — 1. *La pénitence de l'homme lui-même*. — 2. *La pénitence ecclésiastique*.

III. — Théologie antiochienne : 1. M. Jugie, *La doctrine christologique de Diodore de Tarse d'après les fragments de ses œuvres*. — 2. *Théodoret* : E. Amann (D.T.C.) ; R. Devreesse, *Essai sur Théodore de Mopsueste*. — 3. E. Amann, *L'Affaire Nestorius vue de Rome*. — 4. J. Montalverne, *Theodoreti Cyrensis doctrina antiquior de Verbo « inhumanato »*.

IV. — Le schisme oriental. — 1. Fr. Dvornik, *Le Schisme de Photius, histoire et légende*. — 2. M. Jugie et Ph. de Régis, *Le retour des chrétiens d'Orient à l'unité catholique*.

I

1. — Le P. Joseph de Ghellinck d'Elseghem, né à Gand le 30 octobre 1872, fit ses études secondaires au collège des Jésuites de Tournai et entra à 17 ans au noviciat de la Compagnie de Jésus à Arlon. Pendant ses années de théologie (1901-05), au scolasticat de Louvain, il se rendit compte de la nécessité de faire marcher de pair la théologie scolastique traditionnelle et la théologie positive. En octobre 1906, il commençait à Louvain son cours de patristique, auquel, à partir de 1915, il ajouta l'histoire des dogmes. Il n'abandonna l'enseignement qu'à 70 ans. Après 60 ans de vie religieuse, le P. de Ghellinck est retourné à Dieu le 4 janvier 1950. L'université de Louvain l'avait créé docteur « honoris causa » de la faculté de théologie et, à l'occasion de son jubilé de vie religieuse, ses amis et ses admirateurs avaient décidé de lui offrir deux volumes de « Mélanges de Ghellinck ».

Les leçons du savant professeur n'ont jamais été publiées ; mais elles ont amené l'auteur à des recherches en rapport avec son enseignement. Ses premiers travaux l'avaient orienté vers la théologie du XIIe siècle. L'ensemble des études publiées sur cette époque a fourni la matière de plusieurs ouvrages. Citons, en première ligne, *Le mouvement théologique au XIIe siècle. Etudes, recherches et documents*, Paris, 1914 (2e éd. complètement remaniée, 1948) ; *L'Eucharistie au XIIe siècle en occident* (*D.T.C.*, t. V, 1233-1302) ; *Pour l'histoire du mot Sacramentum*, I. *Les Anténicéens* (en collaboration avec E. de Backer, J.-B. Poukens, G. Lebacqz), Louvain, 1924 ; *Pierre Lombard* (*D.T.C.*, t. XII, 1941-2019) ; *Littérature latine au Moyen Age : I. Depuis les origines jusqu'à la fin de la renaissance carolingienne ; II. De la renaissance caroligienne à S. Anselme*, deux vol., de la *B.C.S.R.*, Paris, 1939. La suite de cette étude, dépassant de beaucoup le cadre assigné par l'éditeur, fut publiée à part et ses développements fournirent la matière de deux grands volumes, *L'essor de la littérature latine au XIIe siècle*, « Museum Lessianum », 1946. *Les exercices pratiques du « Séminaire » en théologie*, parus en 1939, ont eu leur 4e édition en 1948. Enfin, la dernière œuvre du P. de Ghellinck, encore incomplètement publiée, *Patristique et Moyen Age*, comprend cinq volumes : I *Les recherches depuis cinq siècles sur les origines du symbole des Apôtres* (2e éd.), 1949 ; II. *Introduction et compléments à l'étude de la patristique*, 1947 ; III. *Compléments à l'étude de la patristique*, 1946-49 (Museum Lessianum) ; IV. (en préparation). *Latin chrétien et langue latine des chrétiens. Latin médiéval* ; V. (en préparation). *Quelques chapitres d'histoire littéraire et d'histoire doctrinale.*

Le P. de Ghellinck est aussi à l'origine du « *Spicilegium sacrum Lovaniense* », qu'il conçut sous forme d'une collection d'études, de textes et de documents « pour servir à l'histoire des doctrines chrétiennes depuis la fin de l'âge apostolique jusqu'à la clôture du concile de Trente ». Ce fut, par sa volonté même, une œuvre commune, associant la Faculté de théologie de Louvain, le Collège théologique des Pères Dominicains et le Collège théologique de la Compagnie de Jésus. De 1920 à 1949, 24 volumes ont été publiés.

On ne saurait ici mentionner toutes les collaborations accordées par le P. de Ghellinck aux revues et publications qui, de différents points du monde, le sollicitaient. N'oublions pas toutefois que le Père fut aussi bibliothécaire du Collège théologique des Jésuites et qu'il fut choisi comme un des membres chargés de la reconstitution de la Bibliothèque de l'Université, incendiée en 1914. En 1940, avec le P. Ch. Martin, il dut encore reconstituer celle du scolasticat d'Eegenhoven, pareillement détruite. Aussi l'histoire des bibliothèques fut un des champs privilégiés de son travail scientifique : *Les bibliothèques médiévales ; Les bibliothèques modernes* (Nouv. Rev. théol. 1938, p. 36-55 ; 161-79 ; *Bibliothèques*, art. du Dict. de spiritualité, I, 1589-1620 ; du Dict. de Dr. can., II, 801-25 ; *En marge des catalogues des bibliothèques médiévales*, dans les « Miscellanea F. Ehrle », V, 331-63 ; *Progrès*

récents et tendances actuelles en histoire des bibliothèques, dans la *Rev. Hist. ecclés.* 1942, p. 156-68.

Le P. Levie, à qui nous empruntons ces détails [1] après avoir fait l'éloge du « religieux profondément attaché à sa vocation et scrupuleusement fidèle à toutes les obligations de sa vie religieuse et sacerdotale », termine en rappelant que le P. de G. fut « un modèle de travail opiniâtre, inlassablement poursuivi par amour de l'Eglise. »

2. — L'*Ami* a fait connaître à ses lecteurs, lors de leur publication, différents ouvrages du P. de Ghellinck [2]. Il est convenable, à l'occasion de la mort du savant jésuite, de présenter les plus importants de ses autres travaux, la réédition du *Mouvement théologique du XII^e^ siècle* et les trois volumes sur *Patristique et Moyen Age*.

La nouvelle édition du « Mouvement théologique du XII^e^ siècle » [3] n'est pas, à proprement parler, une refonte de la première édition et cependant c'est une étude profondément modifiée. Les cadres généraux ont été conservés, mais considérablement renouvelés et agrandis en tenant compte des travaux parus depuis 1914. L'auteur a su utiliser les documents rassemblés par lui pour l'article *Pierre Lombard* du D.T.C., montrant comment le Maître des Sentences a su grouper dans une synthèse remarquable les matériaux rassemblés au cours des siècles précédents ; il insiste également avec raison sur la part prise par les canonistes dans l'élaboration de la méthode scolastique. Nous avons désormais une véritable histoire de la littérature théologique du XII^e^ siècle, documentée et parfaitement à jour : « Résultat de plus de trente années supplémentaires de recherches, écrit le P. Ch. Martin, S. J. [4], elle témoigne d'une aisance remarquable à se mouvoir dans une littérature passablement touffue, où les influences et les filiations sont souvent difficiles à établir, d'une érudition de premier ordre, d'une souplesse et d'une sûreté dans le jugement, d'un sens de la nuance qu'on aura rarement l'occasion de prendre en défaut, et enfin d'une largeur de vues et d'horizons qui font de l'ouvrage un compagnon d'étude indispensable pour quiconque s'intéresse, non seulement à la théologie et au droit canon au XII^e^ siècle, mais encore à la philologie et à l'histoire littéraire du Moyen Age. »

3. — Le deuxième volume de *Patristique et Moyen Age* [5] retiendra plus longuement notre attention. L'auteur en développe le thème sous deux aspects : progrès et tendances des études patristiques depuis quinze siècles ; diffusion et transmission des écrits patristiques.

Au Moyen Age, les écrits des Pères anténicéens sont presque inconnus ; les Pères grecs des siècles postérieurs, beaucoup plus connus, ne le sont ordinairement que dans les traductions latines. Et il faut avouer que « beaucoup d'écrits patristiques n'ont été rendus à la connaissance des théologiens que depuis trois ou quatre siècles ; un bon nombre même ne l'a été que de nos jours » (p. 13).

Le P. de Gh. énumère les bons ouvriers de ce progrès qui aboutit aux grandes collections : Patrologie grecque et latine de Migne, *Patrologia orientalis* de Mgr Graffin, *Corpus Orientalium* de Louvain et de Washington, *Corpus* de Vienne et de Berlin. Tout en notant cet effort puissant de reconstruction, le P. de Gh. insiste sur la nécessité, dans l'étude des Pères, de faire passer avant tout les témoignages qu'ils apportent à la tradition chrétienne. C'est là le vrai but que doit poursuivre l'historien des dogmes, sans négliger pour autant le caractère littéraire des œuvres qui en sont le véhicule.

La seconde partie a pour objet la diffusion et la transmission des écrits patristiques, et nous apprend comment les écrits des Pères ont été répandus et conservés. Aux premiers siècles, où les chrétiens étaient menacés jusque dans leur vie, le mode le plus ordinaire de transmission était la transcription privée, forcément limitée dans sa diffusion et parfois même sujette à des transformations du texte : (l'auteur cite en exemple le *De unitate Ecclesiæ* de S. Cyprien) [6]. La diffusion posthume est plus importante : ses instruments sont les manuels littéraires, le *De viris* de S. Jérôme, les *Institutiones* de Cassiodore, le *Commonitorium* de Vincent de Lérins. Transcrits et répandus, les écrits des Pères ont été conservés surtout dans les grandes bibliothèques ; bibliothèque d'Alexandre de Jérusalem, où Eusèbe puisa en partie la documentation de son *Histoire ;* bibliothèque de Césarée formée par Origène et Pamphile, qui lui fut également précieuse. A Rome, les bibliothèques étaient constituées dans les dépendances des églises et la persécution de Dioclétien y fit de grands ravages.

Le papyrus est aussi moyen de transmission, fragile sans doute, mais qui, au cours du XIX^e^ et dans cette première moitié du XX^e^ siècle, nous a restitué des documents d'une importance considérable. Toute cette partie du livre est traitée par le P. Derouau, professeur aux facultés de Namur, lui-même élève du P. de Gh. et papyrologue distingué. Il nous énumère avec complaisance les pièces présentées aux papyrologues congressistes de Munich (1933) qui en furent émerveillés, et ajoute une description détaillée du rapport présenté par M. H.-Ch. Puech sur les fouilles faites en 1941 par les autorités militaires anglaises près du Caire. On y trouva, en effet, un lot considérable de papyrus du VI^e^ ou VII^e^ siècle, en bon état de conservation, nous livrant

[1] J. Levie, S. J. — *In Memoriam. Le Père Joseph de Ghellinck d'Elseghem*, S. J. (1872-1950), dans *Nouvelle Revue théologique*, février 1950, p. 158-73.

[2] Voir les recensions : *Le Mouvement théologique au XII^e^ siècle*, 1914, p. 665 ; *Pour l'histoire du mot Sacramentum*, 1924, p. 721 ; — En 1936, la « Chronique de théologie mystique » indiquait *Les lectures spirituelles dans les écrits des Pères*, p. 49, qu'on retrouve dans un chapitre spécial de la *Patristique et Moyen Age*, t. III. Une brève étude sur *La théologie kérygmatique*, publiée dans *Lumen Vitæ* de Bruxelles a trouvé un écho dans nos colonnes, 1949, p. 330.

[3] J. de Ghellinck, S. J. — *Le mouvement théologique du XII^e^ siècle*. Etudes, recherches et documents. 2^e^ édit. (Coll. Museum Lessianum). — In-8 de XVI-594 p., 420 fr. (belges), Bruxelles-Paris.

[4] *Nouvelle Revue théologique*, 1950, p. 211.

[5] J. de Ghellinck, S. J. — *Patristique et Moyen Age*. Etudes d'histoire littéraire et doctrinale. T. I : *Introduction et compléments à l'étude de la patristique*. — In-8 de 416 p., 300 fr., Bruxelles-Paris.

[6] Voir sur ce sujet controversé : Dom Chapman, *Les interpolations dans le traité de saint Cyprien sur l'unité de l'Eglise, dans la Revue Bénédictine*, t. XIX (1902), p. 240 s. ; 357 s. et t. XX (1903), p. 26 s. ; Van den Eynde, *La double édition du De unitate de saint Cyprien*, dans *Revue d'Histoire ecclés.*, 1933, p. 5-24 ; et J. Lebreton, même titre, dans *Recherches de Science religieuse*, t. XXIX (1934), p. 456-67.

des détails extrêmement intéressants sur Didyme l'Aveugle et surtout Origène, dont plusieurs écrits, inconnus ou connus seulement par la traduction latine de Rufin, serviront grandement à préciser la pensée du grand alexandrin[7].

4. — Le troisième volume de *Patristique et Moyen Age* [8] est constitué par une série d'études assez disparates et dont le seul lien est l'amour de l'auteur pour la patristique.

On y trouve d'abord la reproduction de deux articles parus en 1930 sur Harnack, et qui constituent peut-être la meilleure étude parue sur la mentalité, l'attitude religieuse, les services rendus par le savant berlinois. Tout en reconnaissant, au point de vue de la foi catholique, la distance qui le sépare d'Harnack, le P. de Gh. sait apprécier en lui l'organisateur des recherches patristiques, son esprit d'entreprise, sa ténacité et sa puissance de travail, qui firent de lui le promoteur d'un mouvement qui, chez les protestants et chez les catholiques, aboutit à une merveilleuse efflorescence de résultats utiles. Dans les études suivantes, l'auteur ne manque pas d'analyser la trame des sentiments intérieurs qui éloignèrent de plus en plus Harnack des positions fermes de la dogmatique, tandis que la recherche scientifique le rapprochait peu à peu des positions de l'Eglise.

Toujours inspiré et guidé par son attachement à ses élèves, et par le souci de leur formation [9], le P. de Gh., dans les études IV et V leur trace « un programme de lectures dogmatiques dans les Pères » et « un programme de lectures spirituelles dans les Pères ». Ce sont là, en réalité, des véritables traités qui ouvrent des horizons assez nouveaux à la fois aux étudiants ecclésiastiques et aux maîtres chargés de leur formation intellectuelle et spirituelle.

L'influence de la philosophie grecque, surtout platonicienne, a inspiré à Harnack des thèses plus qu'audacieuses. Déjà, dans le D.T.C. le P. Arnou a su dire, avec exactitude et parfaite objectivité, quelle est la portée véritable de cette influence [10]. Le thème est repris par le P. de Gh. dans l'étude VI de ce volume : « Un aspect de l'opposition entre hellénisme et christianisme », mais le thème est ici réduit à une de ses variations : « L'attitude vis-à-vis de la dialectique dans les débats trinitaires ». Cette étude met en relief quelques grands noms dans ces conflits de l'apogée patristique.

[7] Les lecteurs qui ne pourraient se procurer l'ouvrage du P. de Ghellinck trouveront un exposé du résultat des fouilles opérées en Egypte dans *Nouv. Rev. Théol.*, 1949, p. 83-86.

[8] J. de GHELLINCK, S. J. — *Patristique et Moyen Age.* Etudes d'histoire littéraire et doctrinale. T. III : *Compléments à l'étude de la Patristique.* — In-8° de XIV-522 p., 375 frs.

[9] C'est le même souci de la formation des clercs qui a inspiré au P. de Ghellinck *Les Exercices pratiques du « Séminaire » en théologie*, 4e édit. — In-8 de XIV-250 p. Bruxelles-Paris. — Ouvrage, dit le P. Levie, (*Nouv. Rev. théol.*, 1949, p. 660), qui « se manifeste de plus en plus comme le conseiller indispensable de ceux qui ont à diriger un « séminaire » en théologie comme de tous ceux qui doivent y participer... Il condense l'expérience de toute la vie d'un maître qui a toujours compris grandement et aimé profondément sa tâche d'enseignement et les élèves qui lui étaient confiés. »

[10] *Le Platonisme des Pères*, D.T.C., t. XII, col. 2258-2392.

Enfin un hommage mérité est rendu à « une édition patristique célèbre ». Il s'agit de l'édition des œuvres de S. Augustin par les bénédictins de St-Maur.

5. — Le tome I de la série est, par sa réédition, le dernier paru [1]. Au point de vue de la foi, il est aussi le plus important. Il étudie, en effet, « *les recherches sur les origines du symbole des apôtres* ». Livre d'histoire religieuse au premier chef, mais — et c'est là le triomphe apologétique d'une science qui ne veut être qu'objective — aboutissant à renforcer la thèse de l'origine apostolique de notre symbole.

Pour bien comprendre la marche de l'ouvrage sans nous embarrasser d'un apparat scientifique hors de propos dans l'*Ami*, il suffit d'ouvrir notre Denzinger - Bannwart - Umberg (édit. à partir de 1932). Dans la section initiale consacrée au symbole, nous trouvons les sous-titres de *forma recentior, forma antiquior, forma antiquissima.* Ces titres marquent les trois étapes parcourues par la recherche historique. En ordre régressif, la première est la « forma recentior », notre symbole actuel, avec ses quatorze articles. Se place ensuite une formule plus courte, « forma antiquior », ancien symbole romain, auquel manquent les articles *descendit ad inferos* et *communionem sanctorum.* Après 1914-18, des études comparatives font croire en outre à l'existence d'une « forma antiquissima », neuf articles au plus et peut-être moins. Cette triple distinction marque l'aboutissement des recherches des érudits : première phase (1439-1860) où prédomine la polémique contre l'origine strictement apostolique du symbole, fond et forme, mais où déjà l'existence de la « forma antiquior » est établie (XVIIe s.) dans quelques recherches souvent inaperçues au milieu des polémiques. Mais c'est surtout après 1860, avec les travaux du norvégien Caspari et de ses successeurs que cette « forma antiquior » devient l'objet d'études considérables et méthodiquement organisées. C'est là l'objet de la seconde phase, dans laquelle, outre Caspari, nous rencontrons Harnack, Kattenbusch, Burn et Loofs. A leurs études générales se superposent des exposés plus restreints, des ouvrages de vulgarisation, des études sur des points particuliers. Le plus clair résultat de tous ces efforts a été l'existence indiscutée de deux formules, la formule longue de notre symbole actuel et la formule plus courte de l'ancien symbole romain, composé non en latin, mais en grec. Quant à fixer l'époque de la composition de cet ancien symbole romain, les auteurs varient beaucoup d'opinion, depuis l'an 100 jusqu'à 150-175.

La troisième phase est exposée avec des développements considérables : tout d'abord phase de nouvelles discussions pour rechercher par delà la double formule l' « antiquissima » :

« On ne regarde plus comme requis de supposer une seule souche commune à toutes les formules ; à côté de la formule romaine pouvaient en circuler d'autres qui, pour n'être pas appelées à la même glorieuse survivance, avaient cependant une origine indépendante ; avant d'être éliminées par leur puissante rivale, elles

[1] J. de GHELLINCK, S. J. — *Patristique et Moyen Age.* Etudes d'histoire littéraire et doctrinale. T. I : *Les Recherches sur les origines du symbole des Apôtres.* — In-8 de XII-323 p., 250 fr., 1949.

avaient pu lui être parallèles pendant quelque temps. Il y a plus : dans l'étude de la préhistoire du symbole romain, on avait habituellement envisagé cette formule comme formant un bloc, ou un tout, constitué tel dès son origine, et voilà que les recherches se prononcent pour une rédaction composite : deux formules parallèles et simultanées, l'une christologique, plus ou moins développée, l'autre trinitaire, mais de brève structure, se seraient un jour amalgamées pour ne constituer qu'un seul énoncé devenu le symbole romain. Il en est qui vont beaucoup plus loin encore dans ce travail de désarticulation, incise par incise. Cette première formule trinitaire courte porte l'épithète d' « antiquissima » dans le résumé de Denzinger-Umberg » (p. 118-19).

Dans cette dernière phase, les auteurs sont nombreux, et les catholiques s'y affirment avec autorité. Le P. de Gh. les interroge avec sagacité, sérénité, exactitude. Les résultats d'une enquête aussi minutieuse sont consignés dans les 150 dernières pages de l'ouvrage. Ils peuvent être envisagés sans pessimisme. Avec la thèse des deux formules, trinitaire et christologique, il devient difficile de reporter l'origine du symbole romain vers l'an 100 ou 120 ; mais, en ne considérant que le contenu et non la forme du symbole, certaines parties de son libellé peuvent être reportées à une date très voisine des premiers disciples des apôtres. L'appel à la liturgie baptismale n'a pas été non plus sans utilité : les textes néotestamentaires ont établi, sinon l'existence de formules fermes, au moins l'insistance à exiger, dès l'origine, comme préparation au baptême, une formule de foi doctrinale qui a pu être, au début, de type plus ou moins constant, mais dont la liberté ira se rétrécissant, et rapidement, en Occident. Ainsi s'entrouvrent des aperçus très acceptables sur des horizons plus reculés que ceux qu'on admettait généralement en certains milieux. L'effort des recherches sur les origines du symbole des apôtres, encore qu'il n'ait pu jusqu'ici dissiper toutes les ombres, n'en a donc pas moins donné des résultats fort appréciables.

L'ouvrage se termine par trois appendices, les deux premiers reproduisant deux articles de l'auteur : *Le témoignage de l'Antiartémonite ; L'essai de préhistoire du symbole par O. Cullmann.* Le troisième est un « relevé chronologique des publications depuis un siècle ». Suivent enfin la table alphabétique des auteurs et des matières et la table analytique.

II

Les historiens du dogme font progresser constamment la connaissance des anciens auteurs chrétiens. Origène a retenu l'attention du P. Daniélou, et nous n'avons pas manqué de présenter son *Origène* à nos lecteurs (*Ami*, 1949, p. 715). Les *Recherches de science religieuse* ont donné, en 1950, une étude remarquable du P. Karl Rahner, professeur à Innsbrück, *La doctrine d'Origène sur la pénitence* [2]. L'auteur estime que la doctrine d'Origène n'a pas été suffisamment étudiée pour elle-même ; aussi veut-il la présenter d'une façon précise et en obtenir une vue plus profonde.

1. — Dans une première partie, l'auteur étudie « la pénitence de l'homme lui-même », c'est-à-dire indépendamment de la rémission que l'Eglise peut faire de la faute. Origène connaît et exalte la valeur du baptême ; mais il sait que des péchés sont possibles après le baptême, et, parmi ces péchés, sa théologie distingue ceux qui sont *ad mortem* et les péchés moindres : *non ad mortem*, sans que cependant cette formule ait la précision qui la ferait correspondre à notre distinction de péchés mortels et de péchés véniels. Toutefois Origène tient comme possible la coexistence du péché léger et de la sainteté, tandis que le péché *ad mortem* est incompatible avec l'habitation de Dieu dans l'âme. Si l'on se souvient par ailleurs de la doctrine origéniste de l'apocatastase finale, on comprendra que la mort introduite par certains péchés plus graves ne peut concerner que la vie présente de la grâce.

Ce péché *ad mortem* est une *plaga insanabilis* ne pouvant obtenir aucune ἄφεσις (absolution) : entendons par là un nouveau pardon par le baptême, puisque celui-ci est unique. Mais ἄφεσις chez Origène s'oppose à la κόλασις, c'est-à-dire à un pardon qui ne remet pas les suites du péché, mais efface le péché par un châtiment salutaire, châtiment présenté dans l'au-delà, le feu purificateur, qui peut cependant être anticipé par la pénitence. Péchés *ad mortem*, ceux qu'énumère S. Paul dans I Cor., VI, 9 s., et dans lesquels il est bien difficile d'imaginer quelque distinction de gravité, nonobstant les différences qu'on y relève.

Les péchés *ad mortem* peuvent-ils obtenir leur pardon *dès cette vie* (encore une fois, la question ne se pose pas de l'autre vie pour Origène qui admet l'apocatastase finale) devant Dieu ? Il faut, dit l'auteur, répondre affirmativement. Avec sa doctrine sur la liberté de la créature spirituelle, sur l'amour de Dieu et le caractère salvifique des châtiments, Origène ne saurait avoir une autre doctrine. Et sa réponse peut être regardée comme un témoignage sur la tradition même de l'Eglise. Chez lui, « ni l'idée d'un péché « irrémissible », ni la négation d'une ἄφεσις pour les péchés mortels post-baptismaux n'équivalaient à nier tout pardon pour ces péchés ». Une telle constatation est très utile et réfute d'avance les arguments invoqués pour faire d'Origène un témoin de l'ancien rigorisme. Mais la rémission des péchés mortels se fait, en cette vie, par « le feu intérieur de la pénitence ». Une analyse pénétrante des textes d'Origène montre que ce Feu, qui est le Logos du Seigneur, agit sur le pécheur comme le Feu du Jugement agit sur ses péchés. Mais, pour l'obtenir, le pécheur doit le demander et, une fois brûlant dans son cœur, ce Feu s'étend à l'homme entier par une pénitence active qui fait mourir la chair au péché et aux vices. Ainsi la pénitence n'est rien autre que le support volontaire des châtiments du péché. Et, pour Origène, l'effacement du péché coïncide avec l'accomplissement de la pénitence. Son effacement consiste dans le fait de surmonter l'attitude *morale* prise en le commettant, mais non pas expressément dans le recouvrement de la grâce baptismale perdue. Mais, ajoute le P. Rahner,

> « le fait du recouvrement de la grâce par la pénitence n'est pas absolument exclu, car Origène a pleine conscience que le Saint-Esprit est le principe de la sanctification. Mais il n'en tient pas compte très expressément pour l'effet de la pénitence, quoiqu'un tel point de vue se trouve tout proche de l'idée du péché mortel comme perte de la grâce baptismale » (p. 92-93).

[2] Karl RAHNER, *La Doctrine d'Origène sur la Pénitence*, trois articles des *Recherches de Science religieuse*, 1950, p. 47-98 ; 252-286 ; 422-456.

2. — Le péché a une signification devant l'Eglise et comporte une pénitence *ecclésiastique :* tel est l'objet de la seconde partie de l'étude. Dès là que le pécheur a commis une faute *ad mortem,* il est déjà hors de l'Eglise « pneumatique ». Il lui reste à être mis hors de l'Eglise visible : ce que l'évêque doit faire par l'excommunication, acte salvifique par excellence puisqu'elle sert à préparer la réconciliation. Mais c'est toute l'Eglise qui doit coopérer à la « désintoxication » du pécheur, la hiérarchie extérieure des dignitaires en charge, la hiérarchie intime des « parfaits ». A cette purification des pécheurs par l'Eglise des saints, tous participent, sauf ceux-là même qui sont liés par leur propres péchés. Et, pour réaliser pleinement leur fonction réparatrice (sans cependant qu'Origène soit donatiste avant la lettre), les détenteurs des pouvoirs hiérarchiques devraient eux aussi, être pneumatiques, c'est-à-dire parfaits. En bref, l'Eglise prend sur elle le péché. Devenue elle-même pécheresse par le péché de son membre, elle l'expie avec lui.

Après l'excommunication prononcée et la participation de l'Eglise à l'expiation du péché, un troisième acte salvifique intervient : la réconciliation, en tant que l'excommunication est levée par l'autorité hiérarchique. Réconciliation par une imposition des mains ; réconciliation qui n'admet aucune exception. Un texte du *De oratione* peut faire difficulté : l'auteur l'interprète de la rémission des péchés incurables jusqu'à la mort qu'il dénie aux évêques de pouvoir accorder « par leur offrande et leur prière ». Il faut de plus, en effet, recourir à l'excommunication ; puis à la réconciliation canonique. En d'autres termes

> la prière sacerdotale, expiatrice, de l'évêque, qui s'exerce en dehors de la peine d'excommunication... ne peut s'entendre au sens actuel d'une absolution sacramentelle... Ce n'est rien d'autre que la prière des Saints pour le pécheur ; prière que l'évêque, en tant que pneumatique, doit sans doute pratiquer plus que personne, mais qui n'est point le pouvoir réservé à sa simple ἐξουσία qu'il partage, en principe, avec chaque saint, toute l'Eglise des Saints ayant le pouvoir et le devoir de συνεργεῖν (coopérer), avec le pécheur repentant (p. 432-33) [3].

Bien plus, le P. Rahner ne pense pas qu'il dût y avoir des pénitences à vie : le pécheur restait sous le coup de l'excommunication jusqu'à ce qu'il changeât de mentalité. Mais le chrétien réconcilié restait définitivement exclu des fonctions ecclésiastiques ; une seconde pénitence lui était interdite. Mais du moins la grâce intérieure de l'âme lui était-elle rendue ? Et faut-il parler, dans cette réconciliation, d'un effet sacramentel ? L'auteur n'hésite pas à l'affirmer et même transpose son affirmation en langage scolastique : la réconciliation agirait comme une cause dispositive, parce qu'elle rend au pécheur « la pleine appartenance au Corps du Christ, qui communique son Esprit et son salut à ceux de ses membres qui jouissent de la plénitude de leurs droits » (p. 438). Un schéma très intéressant indique le sens de la progression de la pénitence dans son unité très complexe : action de Dieu, action de l'Eglise hiérarchique extérieure, intervention de l'Eglise intérieure des Saints, attitude du pénitent (p. 443). Et, malgré la difficulté de concevoir chez Origène le rapport de causalité entre le signe sacramentel et la grâce qu'il produit, il faut admettre qu'Origène connaît le sacrement de pénitence. Mais si Origène reconnaît une réconciliation « sacramentelle » par la pénitence publique, s'il affirme la nécessité d'une confession des péchés préalable à cette pénitence, on chercherait en vain chez lui trace d'une pénitence secrète sacramentelle : « C'est uniquement dans la pénitence publique avec excommunication que se laisse reconnaître un véritable sacrement particulier. En dehors de là, il y a des actes de la hiérarchie de l'Eglise en vue de la rémission des péchés, mais qui ne peuvent se dire sacramentels au sens actuel du mot » (p. 456).

Nous avons tenu à résumer *per summa capita* cette belle étude, dont pourront vraisemblablement plus d'une fois s'inspirer nos confrères ayant à prendre la parole sur le sacrement de pénitence dans l'Eglise des premiers siècles. Il n'est pas de sermon sur ce point dans lequel ne soit prononcé le nom d'Origène : encore faut-il que ce soit dans un sens conforme à l'histoire.

III

Certains problèmes christologiques demandent peut-être à être « reconsidérés ». Tel semble être le cas de *la théologie antiochienne* [5] en ce qui concerne l'Incarnation. Sous aucun prétexte, sans doute, les condamnations portées par les conciles et les papes ne sauraient être soumises à revision. Les doctrines ont été réprouvées dans le sens obvie qu'elles présentaient ou en raison des erreurs qu'on

[3] L'auteur rejoint ici l'interprétation donnée jadis par le P. d'Alès et à laquelle M. Bardy semble se rallier (D.T.C., XI, 1557) : « Lorsqu'Origène parle des fautes inguérissables, il ne veut pas dire que ces péchés échappent à jamais à la rémission ou au pardon. Ce sont des fautes graves, des fautes mortelles, sans aucun doute ; mais nombreux sont les textes où de telles fautes apparaissent comme soumises à la pénitence. Ce que blâmerait ici Origène, ce serait la conduite de ceux qui remettent de telles fautes par une seule prière ». Cf. D'Alès, *L'Edit de Calliste*, p. 285.

Notons cependant que l'interprétation du P. Rahner tient compte d'un élément particulier à Origène, la double perspective que le prêtre alexandrin veut trouver dans l'Eglise, hiérarchie externe et hiérarchie interne, « dont les degrés sont mesurés par la participation des croyants au Sacrifice du Christ et à l'unité avec le *Logos* dans la soumission au Père. Les actes de la hiérarchie externe ont pleine valeur ; Origène l'affirme expressément et de son enseignement et de son sacrifice ; mais, dans chaque cas particulier, la hiérarchie interne *devrait* répondre à la hiérarchie externe ; autrement dit, prêtres et évêques devraient occuper en celle-là le rang qui correspond à leur dignité en celle-ci. Du reste, Origène sait bien, et il s'en plaint constamment, que tel n'est pas le plus souvent le cas... Il n'en faut pas moins nous attendre à ce que tout événement de l'ordre du salut s'accomplissant dans l'Eglise, tel le pardon des péchés, ait un rapport avec ces différentes « couches » du mystère. » (Rahner, p. 52). — On pourra se reporter également au P. Galtier, *L'Eglise et la rémission des péchés aux premiers siècles*, p. 184-213.

[4] Le P. Galtier, *op. cit.*, p. 221 et s. semble supposer que, d'après Origène, « les péchés moindres sont susceptibles d'une pénitence réitérable et... peuvent être remis par la prière des prêtres, sans être d'abord « retenus » ou assujettis à la pénitence publique ». Mais, est-ce la pénitence privée sacramentelle au sens où nous l'entendons aujourd'hui ?

[5] Nous abordons ici une question remise à l'ordre du jour par certains ouvrages, ou articles (D.T.C. ou revues). il est utile de montrer à nos lecteurs que la « reconsidération » de certains problèmes historiques ne saurait entraîner une « reconsidération » dogmatique.

en pouvait logiquement déduire. Mais quelle a été la pensée intime des auteurs incriminés ? C'est la question qu'on s'est posée depuis quelques années pour Diodore de Tarse, Théodore de Mopsueste, Nestorius et Théodoret. Il n'est pas inutile d'en parler quelque peu pour montrer que les progrès de l'histoire ne sauraient apporter de modifications aux définitions dogmatiques portées autrefois.

1. — Diodore était évêque de Tarse, à la fin du IVe siècle. Exégète, il commenta presque tous les livres de la Bible ; théologien, il écrivit, contre les Apollinaristes, deux ouvrages : *Contre les Synousiastes* et *Sur l'Incarnation*. Malheureusement de ces ouvrages — et il faut en dire davantage encore des écrits exégétiques — il ne reste que quelques fragments, provenant presque tous d'adversaires déclarés et, par là même, sujets à caution, détachés qu'ils sont du contexte. Ces fragments ont été vérifiés et, dans la mesure du possible, identifiés : une édition avec traduction française sur le texte syriaque en a été récemment donnée par M. le chanoine Brière (1946) [6] et cette édition permet de mieux juger de la pensée de Diodore.

Que son intention ait été excellente, il n'est guère permis d'en douter. Ses adversaires, ne l'oublions pas, étaient les apollinaristes qui, pour mieux affirmer l'unité ontologique du Christ, mutilaient sa nature humaine, lui enlevaient l'âme spirituelle et subsistaient le Verbe lui-même à cette âme. Diodore veut montrer au contraire — et c'est la thèse catholique qu'il défend — que le Verbe a pris une nature humaine *complète :* il est Dieu parfait, il est homme parfait ; il est fils de David et il est Fils de Dieu.

Mais il fallait trouver la formule heureuse qui, tout en maintenant la doctrine d'une humanité parfaite dans le Christ, ne compromît pas l'unité personnelle du Verbe incarné. Et, au IVe siècle, l'expression du dogme christologique en était encore à sa période de tâtonnement. Aussi Diodore fut amené

> à exprimer le dogme des deux natures d'une manière qui laissait place à la critique. De ce que le Sauveur est à la fois fils de David et Fils de Dieu, il conclut que l'on peut distinguer dans les manifestations évangéliques le Fils parfait de Dieu, qui est Fils de Dieu par nature, et, d'autre part, le fils parfait de David devenu Fils de Dieu par grâce. Et nous voici dans la doctrine damnable des « deux fils » [7].

Le P. Jugie a repris la question de « *la doctrine christologique de Diodore de Tarse d'après les fragments de ses œuvres* » [8]. Tout en faisant la part des documents d'origine douteuse, le P. Jugie admet « la majeure partie du recueil comme foncièrement authentique, quoiqu'il en puisse être des détails d'une traduction plus ou moins fidèle, faite par des adversaires sans bienveillance ». L'appréciation donnée jadis par le P. Godet, après Bardenhewer [9], et celle de Mgr Amann se trouvent renforcées par quelques précisions utiles. Tout d'abord, Diodore n'admet pas que la naissance du Christ à Bethléem soit naissance du Verbe : il ne connaît qu'une seule naissance du Verbe, la naissance éternelle en Dieu ; l'homme qui est né de Marie, le Verbe se l'est réservé comme son temple. Ensuite, la doctrine des deux fils, dans la pensée de Diodore, doit s'accorder avec l'affirmation traditionnelle formulée à Nicée : « Un seul Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, Fils unique engendré du Père ». Et voici la solution : « Nous ne disons pas deux fils d'un seul Père, mais nous disons que Dieu le Verbe est un seul Fils de Dieu par nature et que celui qui est de Marie est par nature fils de David et par grâce Fils de Dieu ». En troisième lieu, cette explication permet d'admettre la communication des idiomes : « Si Marie, en raison de la nature, est mère de l'homme, elle peut être dite Mère de Dieu, non qu'elle l'ait enfanté naturellement, mais parce que ce qui est né de David, homme par nature, est uni à Dieu le Verbe. » De la même façon, le fils de David pourra être dit Fils de Dieu à cause de son union intime au Verbe, Fils unique du Père. En ce qui concerne le moment où s'est réalisée l'union, il semble que ce soit au moment de l'infusion de l'âme raisonnable, quarante jours après la conception, suivant l'opinion d'Aristote, acceptée par plusieurs anciens Pères et notamment par Diodore lui-même.

Une telle thèse permettait à Diodore d'expliquer facilement pour le fils de David le progrès en sagesse et en grâce dont parle S. Luc. Mgr Amann avait déjà noté que ce progrès n'était pas affirmé dans l'union métaphysique : la comparaison expressément faite entre la psychologie du fils de David et celle des prophètes l'indique suffisamment.

Le P. Jugie, de son côté, marque nettement la déficience de la terminologie diodorienne, déficience qui pose tous les principes du nestorianisme :

> Ce qui manque à l'évêque de Tarse, c'est une vue nette de la différence qui existe entre la nature et la personne. Au fond, ces termes sont pour lui synonymes. *Deux natures*, cela veut dire pour lui ce que signifie pour nous *deux personnes*, c'est-à-dire deux sujets concrets, deux centres autonomes d'attribution : ...Cette confusion entre la nature et la personne apparaît dans l'emploi indifférent des termes concrets et des termes abstraits, du masculin et du neutre. Pour Diodore, comme pour Théodore de Mopsueste et Nestorius, les termes de *Dieu, Fils de Dieu, Verbe* sont synonymes de *divinité, nature divine*. Dire que Marie est mère de Dieu, mère du Verbe, équivaut à dire que Marie est mère de la divinité ; dire que le Verbe incarné a souffert, est mort, équivaut à dire que la divinité a souffert, est morte. De là, l'horreur des Antiochiens pour ces expressions (p. 21).

Le P. Jugie néanmoins constate que ces docteurs voulaient rester dans l'orthodoxie et refusaient de diviser le Christ. Mais, en fait, dans l'union, le fils de la Vierge et le Fils de Dieu restent deux, un autre et un autre, deux sujets concrets d'attri-

[6] Inutile de citer ici les éditions des fragments de Diodore. On en trouvera l'indication dans l'article du P. Jugie. Citons simplement, en dehors des fragments exégétiques (*P. G.*, t. XXXIII, 1562-1628), les fragments dogmatiques édités en syriaque, par Paul Lagarde. *Analecta syriaca*, Leipzig, 1858, p. 91-100, et l'édition de M. Brière, *Fragments syriaques de Diodore de Tarse rééditės et traduits pour la première fois*. Extrait de l'*Orient chrétien*. 3e série, t. X, n. 3 et 4, p. 231-285, Paris, 1946.

[7] E. Amann, D.T.C., XV, 256 (art. *Théodore de Mopsueste*).

[8] Collectio urbaniana : séries III, Textus ac Documenta. — Martin JUGIE. — *La doctrine christologique de Diodore de Tarse, d'après les fragments de ses œuvres*, s. d. (1949), p. 1-26.

[9] D.T.C., art. *Diodore de Tarse*, IV, 1366. — Le P. Godet s'inspire dans son appréciation, presque littéralement, de Bardenhewer, *Les Pères de l'Eglise*, trad. Godet et Verschaffel, t. II, p. 154-55.

bution, deux *je, moi*. C'est l'affirmation implicite de deux personnes en Jésus-Christ.

2. — Le cas de Théodore de Mopsueste est moins clair. La publication des *Catéchèses* (par Mingara) [10] a fait rebondir la question et l'*Ami* a donné, à ce sujet, la conclusion de Mgr Amann dans une étude de la *Revue des Sciences religieuses* de Strasbourg (1934, p. 536). Cette étude a été reprise dans l'art. consacré à Théodore dans le D.T.C., xv, 257-278.

Pour marquer le progrès réalisé chez les historiens du dogme dans l'appréciation de la pensée de Théodore, voici ce que le P. Cayré pouvait écrire avant la publication des catéchèses :

> La christologie de Théodore se ramène toute à l'affirmation d'une *double personnalité* dans le Christ, celle de l'homme et celle du Verbe, Fils de Dieu. Sans doute, il affirme, avec la tradition, qu'il y a dans le Christ « unité personnelle, unité de filiation, de seigneurie, de dignité, d'autorité, unité de grandeur adorable » ; mais préoccupé de sauvegarder la perfection des natures et confondant la nature complète avec la personne, l'unité personnelle qu'il enseigne est purement morale... « Quand nous considérons l'union, dit Théodore, nous disons qu'il n'y a qu'une personne. » Cette union est une *liaison*, une *relation*, une *inhabitation* du Verbe dans l'homme, non par une présence en substance, ni même en opération, mais par une complaisance du Verbe dans l'homme [1].

Dans le D.T.C., Mgr Amann juge Théodore avec quelque indulgence [2]. Le *De Incarnatione* et le *Contra Apollinarem* sont des œuvres de polémique. La grande préoccupation de Théodore est de noter, contre Apollinaire, l'existence des deux natures et de l'autonomie de la nature humaine. Mais, plus soucieux que Diodore de l'unité du Christ, il ne parle jamais de « deux fils ». Certaines expressions, sans doute, sont peu exactes : la filiation divine « s'ajoutant » aux caractéristiques de l'homme Jésus ; la filiation divine proclamée, pour ne pas dire réalisée, au baptême. Cependant « cela n'empêche pas de découvrir dans le *De incarnatione* un sérieux effort pour serrer de près le problème de l'union, en tenant compte des données de la Tradition et des directives de l'autorité » (col. 257).

Le *Contra Apollinarem* insiste plus encore sur la dualité des opérations et sur le rôle de la grâce dans les actions humaines de l'Homme-Dieu. A. estime que « tout ce qui est dit en ce sens se ramènerait (on remarquera le conditionnel) sans difficulté aux notions aujourd'hui courantes sur la grâce du Christ, les dons du Saint-Esprit qui lui ont été départis, toutes notions qui ont dans l'Evangile un très sûr point de départ » (col. 257). Il faut reconnaître cependant que Théodore n'insiste pas ici sur l'unité, bien qu'il reconnaisse dans le Christ « la forme de Dieu » et « la forme d'esclave ». Dans les *Catéchèses*, au contraire, l'unité du Christ est mise au premier plan, mais l'on sent la difficulté de l'auteur d'expliquer, en fonction de cette unité, la filiation de l'*homo Christus Jesus*. Jésus est Dieu apparaissant sur terre ; il est la manifestation historique du Dieu vivant.

Toutes affirmations acceptables, à condition toutefois de leur donner une substructure métaphysique dont il faut reconnaître l'absence chez Théodore. Développant l'exposé résumé qu'on a lu plus haut, Mgr A. indique la pensée de Théodore sur l'union : l'union du Verbe et de l'*homo assumptus*

> pourrait, dans la théorie, se concevoir de plusieurs manières, elle pourrait être κατ' οὐσίαν, κατ' ἐνέργειαν ou enfin κατ' εὐδοκίαν. Eliminés les deux premiers modes, il ne restera plus que le troisième. L'inhabitation de Dieu dans l'*homo assumptus* « par essence » reviendrait à dire que la nature divine est circonscrite dans les limites mêmes de cet homme, ce qui serait absurde : Dieu est incirconscriptible. L'hypothèse d'une inhabitation par action... ne vaut pas mieux : Tout autant que par sa nature, Dieu est présent partout par son action, opère partout ; ce mode de présence ne constituerait pas pour l'*homo assumptus* un privilège spécial. Reste donc que l'inhabitation se réalise par le fait d'une complaisance spéciale de Dieu par rapport à cet homme, par une bienveillance toute particulière qu'il lui témoigne...

Et ce n'est pas la même habitation que celle que réalise la grâce dans l'âme des saints. Car elle aboutit à un tout autre résultat :

> Dieu habite dans le Christ comme en un fils (ὡς ἐν υἱῷ) entendons qu'il s'unit entièrement à lui-même l'*homo assumptus* et partage avec lui tout l'honneur dont l'inhabitant, Fils de Dieu par nature, est susceptible. Si intime est l'union, que le Verbe et l'*homo assumptus* peuvent et doivent être considérés comme une seule personne... (col. 259-60).

On voit comment, malgré la bonne intention évidente de Théodore, l'explication de l'unité demeure déficiente et justifie l'appréciation du P. Cayré : unité purement morale et donc double personne.

Toutefois ce n'est là qu'une conclusion, qui justifie, certes, les condamnations portées par l'Eglise contre la doctrine de Théodore ; mais la porte reste ouverte à une appréciation plus bénigne de la pensée de l'évêque de Mopsueste. Cette pensée, Mgr Devreesse, dans une étude de grande valeur [3] s'est récemment efforcé de la dégager, en éliminant les textes faussement attribués à Théodore pour obtenir sa condamnation. Bien que son livre se présente un peu comme un plaidoyer en faveur de Théodore, on ne peut contester qu'il soit décisif sur un certain nombre de points. Mais, malgré son indulgence pour Théodore, il ne saurait démontrer que l'œuvre christologique de l'évêque de Mopsueste ne présente pas des tendances dangereuses : « Si Mgr D. établit péremptoirement que de nombreux fragments des écrits de Théodore qui jusqu'ici ont circulé sous son nom ne rendent pas sa vraie pensée, il n'est pas arrivé à « blanchir » totalement l'évêque de Mopsueste qui reste « nes-

[10] Depuis la publication des *Catéchèses* par Mingara (voir *Ami*, 1934, p. 556), une nouvelle édition avec traduction française a vu le jour, due à Mgr Devreesse et au R. P. Tonneau, Cité du Vatican (coll. *Studi e Testi*) ; 1949. L'introduction est de Mgr Devreesse et met en relief le caracère de la théologie de l'évêque de Mopsueste.

[1] F. Cayré, *Patrologie et histoire de la théologie*, t. I, p. 447-48. — L'édition consultée (1945) ne tient pas compte des *Catéchèses*.

[2] Art. *Théodore de Mopsueste*, t. xv, col. 235-279. Au moment de la parution de cet article, nous n'avons fait que le signaler d'un mot. Il méritait mieux. Au dire des connaisseurs, c'est peut-être la meilleure étude qu'ait fournie Mgr Amann dans toute sa carrière. C'était l'avis très net de notre cher et regretté ami, Georges Fritz, dont les lecteurs de l'*Ami* ont vu parfois la signature et que la mort vient brusquement de nous ravir.

[3] Robert Devreesse. — *Essai sur Théodore de Mopsueste* (Studi e Testi) Cité du Vatican, 1948 (437 p.).

torien » par sa terminologie, dans des écrits d'une authenticité reconnue, par exemple dans les *Catéchèses.* »

A cette appréciation du P. Jugie (art. cit., p. 4), il semble utile d'ajouter celle que Mgr Amann portait sur la christologie de Théodore (*art. cit.*, col. 277-78) :

De l'union (entre le Verbe et l'*homo assumptus*), il n'a pas su trouver une expression satisfaisante. Pour être trop demeuré sur le terrain de la psychologie et des faits, il n'a pu se hausser à une explication métaphysique qui fît droit à toutes les exigences de la foi aussi bien qu'à celles de la raison... Ce qu'on peut lui reprocher, c'est d'avoir... poussé à l'extrême ses déductions, d'avoir déroulé quand il s'agissait des opérations de l'*homo assumptus*, des conclusions qui ne sont peut-être pas entièrement inexactes, mais dont l'accumulation toute dialectique ne laisse pas d'inquiéter. Le Christ du *De Incarnatione* ou du *Contra Apollinarem* risquerait parfois de faire figure de « grand inspiré » plutôt que celle de Fils de Dieu.

Après Théodore, restait un travail de conciliation à faire entre l'affirmation des deux natures complètes et l'unique filiation du Christ. Mais l'affaire de Nestorius est venue ensuite, attirant l'attention sur les déficiences de la théologie antiochienne. La condamnation de Théodore, sur les textes isolés présentés au jugement de l'Eglise, était inévitable. Mais, ajoute Mgr A.,

« au fur et à mesure que la pensée de Théodore se révèle dans son authenticité primitive, l'évêque de Mopsueste perd quelque chose de ce qui le rendait antipathique aux croyants. A l'historien impartial de la théologie et du dogme il apparaît maintenant comme le représentant autorisé d'une école qui, pour n'avoir pas résolu entièrement les problèmes — quelle école pourrait se vanter de le faire ? — n'en a pas moins fait réaliser un progrès définitif à nos pauvres conceptions du Christ et de Dieu. Le dyophysisme chalcédonien a trouvé en lui sa plus claire et sa plus ferme expression » (col. 278).

3. — Cette appréciation nuancée de bienveillance s'était déjà manifestée à l'égard de Nestorius, dans l'article du D.T.C., XI, 76-157. Or, depuis cet article, la *Revue des Sciences religieuses* a publié le dernier travail entrepris par Mgr. Amann, sur Nestorius, ou plutôt *L'Affaire Nestorius vue de Rome* [4] :

Il ne s'agit pas, écrit l'auteur, de remettre en délibération une affaire qui a été jugée par le magistère ecclésiastique et de « réhabiliter » entièrement le malheureux archevêque de Constantinople. Du moins est-il nécessaire d'étudier de plus près et sa doctrine et les événements qui en ont précédé, accompagné et suivi la condamnation (1949, p. 5-6).

Les documents sont puisés chez Marius Mercator et dans la collection de Vérone. Le *De Incarnatione* de Cassien a été certainement composé pour fournir la teneur des erreurs qui devaient être condamnées à Rome par le pape Célestin. Il semble bien que les premiers contacts avec Rome furent pris par Nestorius lui-même et qu'aux discussions soulevées à propos du *Deus passus* et du *Théotokos*, discussions dont les échos parvenaient jusqu'à Rome, Nestorius ait mêlé fort maladroitement une intervention en faveur des pélagiens réfugiés à Constantinople. Rome ne pouvait revenir sur une question jugée. De son côté, le patriarche d'Alexandrie entre en scène et alerte Rome sur les troubles de Constantinople. Le rapport est assez vague, mais son diacre Posidonius doit préciser verbalement les accusations portées. La bonne foi de Nestorius exposant à Célestin sa doctrine christologique ne peut faire de doute : celle de S. Cyrille est au-dessus de tout soupçon. Au fond, ce sont deux théologies qui se heurtent, faute de précision dogmatique ultérieure. Nous connaissons l'antiochienne par Diodore et Théodore. La théologie cyrillienne a besoin, elle aussi, d'explications : qu'on se souvienne de l' « union physique » ou de l' « unique nature du Verbe incarné » et l'on sentira vivement l'opposition de deux terminologies qui, peut-être, au fond, recouvrent une pensée qui veut être pleinement orthodoxe, mais à laquelle il manque la précision d'une définition du magistère. A., avec la probité de l'historien consciencieux, retrace la marche des événements : le concile demandé à l'empereur par Nestorius, Cyrille délégué par le pape pour signifier à l'évêque de Constantinople la décision romaine prise vraisemblablement à la suite des travaux de Cassien, cette délégation estimée par Cyrille valable pour diriger les débats du concile, l'opposition des évêques du diocèse d'Antioche aux évêques cyrilliens, l'arrivée des légats romains, ceux-ci conscients de leur autorité et se faisant rendre compte des procédures antérieures, enfin l'entérinement par les légats de la condamnation et de la déposition prononcées avant leur arrivée. On lira avec profit cette histoire de la préparation du concile d'Ephèse et de ses décisions, histoire qui ne diffère de celles que nous connaissions déjà que par cette nuance conciliatrice propre à l'auteur et qu'avec le recul des temps l'historien peut se permettre, tout en l'alliant au respect du théologien pour les décisions prises. Mgr Amann n'a pu d'ailleurs mettre la dernière main à son étude, ce qui nous prive de la conclusion qu'il y aurait certainement apportée [5].

4. — Malgré la condamnation du deuxième concile de Constantinople, le problème de l'orthodoxie de *Théodoret de Cyr* n'a jamais reçu de solution ferme. Nul mieux que M. Bardy n'a formulé à ce sujet le jugement qui semble s'imposer, et qu'il est bon de rappeler ici :

Théodoret a-t-il été « nestorien » ? Quelques auteurs le croient. A. Bertram, en particulier, estime que l'évêque de Cyr a réellement, dans le principe, partagé l'erreur de Nestorius, et qu'il ne s'en est dégagé que plus tard, peut-être vers 435. Cette conclusion ne saurait être retenue. Il est vrai qu'au début de sa carrière d'écrivain et de théologien, Théodoret a employé, sans faire de réserve, les formules en usage dans l'école d'Antioche. Il a parlé de l'*assumptus homo*, de l'habitation du Verbe comme dans un temple, de la complaisance que le Seigneur a témoignée à l'égard de l'homme qu'il s'était uni, etc. Mais ces expressions étaient alors reçues, au moins dans de larges milieux... Plus tard, c'est-à-dire après sa réconciliation définitive avec l'évêque d'Alexandrie, Théodoret s'est rendu compte

[4] E. AMANN. — *L'affaire Nestorius vue de Rome* dans *Revue des Sciences Religieuses*, 1949, p. 5-37, 207-48 ; 1950, p. 28-52, 235-65.

[5] Il ressort du moins de l'étude de Mgr Amann que la primauté pontificale était acceptée sans protestation dans les causes importantes comme celles du dogme. Cet aspect de la question a été bien mis en relief par le P. Jugie, *Nestorius*, note A. *L'affaire de Nestorius et la primauté romaine*, p. 204-303.

des imperfectioons ou des insuffisances du langage qu'il avait employé jusqu'alors ; on ne trouve plus, dans ses derniers ouvrages, les formules discutables dont il s'était servi tout d'abord. Il évite, par exemple, de parler de l'*assumptus homo* pour employer de préférence les expressions abstraites et enseigner l'humanité assumée. Il est remarquable que, même après avoir obtenu de S. Léon puis du concile de Chalcédoine des lettres d'absolution, Théodoret ne revient pas à ses premières formules...

Même si quelque opportunisme a joué un rôle au début de ce changement d'attitude, il est manifeste que Théodoret a fini par se rendre compte de l'ambiguïté ou de l'insuffisance de certaines expressions : c'est en toute loyauté, encore que de mauvaise grâce, qu'il avait rendu hommage à l'orthodoxie de S. Cyrille, après la signature de l'Acte d'union. *Sa foi à lui est au-dessus de tout soupçon* et les condamnations du concile de 553, dictées par des raisons d'ordre politique, n'atteignent pas la doctrine qu'il a enseignée [6].

C'est la même thèse que reprend, dans une dissertation présentée pour le doctorat en théologie à l'*Antonianum* le P. J. Montalverne [7]. L'originalité de ce nouveau travail consiste en ce que l'auteur, pour étayer ses preuves, s'appuie sur de nouveaux documents, récemment attribués à Théodoret de Cyr. « Récemment », entendons depuis 20 ou 30 ans. En 1924, M. Bardy était encore hésitant sur l'attribution de l'*Expositio rectæ confessionis* du pseudo-Justin (D.T.C., VIII, 2241), mais depuis 1930, l'attribution à Théodoret est faite, grâce à Mgr Lebon, *Restitutions à Théodoret de Cyr*, dans *Rev. Hist. eccl.*, XXVI (1930), p. 536-550. Quant au *De Trinitate et Incarnatione Domini* du pseudo-Cyrille, c'est depuis 1920-22, que l'attribution en est faite à Théodoret par E. Schwartz.

A notre avis, l'originalité de la thèse consiste plutôt dans les nuances apportées à la progression de la pensée de Théodoret de 423 à 435. Dans une première période (avant 430), Théodoret est foncièrement antiochien, défendant contre les Ariens et les Anoméens la réalité et l'intégrité de l'*homo assumptus* tout en affirmant la non-confusion du Verbe et de l'*homo assumptus* unis dans le même et unique « *prosôpon* » du Christ. Dans la seconde période, controverse des Anathématismes, on doit reconnaître un effort dans le sens d'une meilleure proposition philosophique du dogme de l'incarnation. La confusion des natures que suggérait « l'unité de nature du Verbe incarné » enseignée par S. Cyrille est impossible. Il faut comprendre autrement l'unité du « *prosôpon* » du Christ. Ce *prosôpon* est-il l'hypostase même du Verbe divin ? Théodoret ne s'engage pas dans cette voie, mais y voit la simple conjonction des deux natures. C'est toujours le point insuffisant de la théologie antiochienne, qui empêche les écrivains de cette école d'admettre la communication des idiomes, telle que nous pouvons la comprendre aujourd'hui, après les définitions de l'Eglise.

Au fond, si l'Eglise a condamné à bon droit des formules dont, après les précisions apportées à Ephèse et à Chalcédoine, l'hétérodoxie pouvait déduire une christologie erronée, il n'est pas moins vrai qu'avant des précisions, la foi des antiochiens pouvait être une foi orthodoxe, quoique s'exprimant d'une façon déficiente. Comme l'a écrit fort justement M. Bardy, « le mot personne a maintenant un sens précis sur lequel il est impossible de se tromper ; mais il n'en était pas ainsi au V^e siècle et, pour juger de l'orthodoxie d'un auteur, il faut tenir compte non seulement des formules qu'il emploie, mais du contexte qui les entoure et des circonstances où il les écrit » (*art. cit.*, col. 318).

IV

1. — Ne quittons pas la théologie orientale. Déjà, en 1939, p. 529, l'*Ami* a rappelé que l'histoire des rapports de Photius et de Michel Cérulaire avec Rome est, de nos jours, complètement renouvelée. En ce qui concerne Photius, M. l'abbé François Dvornik vient de réunir, en les complétant, ses études antérieures sur ce personnage. Il en est résulté un volume fort compact et d'une érudition inégalée, dans lequel l'auteur s'efforce de reconstituer, à côté des légendes accumulées depuis plus de mille ans, l'histoire véritable du patriarche byzantin. L'ouvrage devait paraître en 1939, à Bruxelles. Les événements ont obligé l'auteur à se réfugier en Angleterre, et c'est seulement en 1948 qu'il fut publié, en anglais, sous le titre : *The Photiam Schism. History and Legend* (Cambridge, The University Press). La collection *Unam Sanctam* en a accueilli récemment le texte français [8].

La thèse de M. Dvornik est, à peu de chose près, ce que l'*Ami* résumait en 1939 des études déjà parues à cette époque, et M. Fr. Dvornik, nos lecteurs l'ont constaté, n'était pas oublié. Nous ne reviendrons pas sur l'histoire elle-même, telle que l'a rétablie le savant professeur de l'Université Charles IV. Photius en sort pour ainsi dire réhabilité. L'article de l'*Ami* de 1939 laissait en suspens la question des relations de Formose et de Photius (p. 532). M. Dvornik estime que, malgré certaines apparences, la thèse pessimiste ne doit pas être retenue ; en tous cas, ajoute-t-il, « Formose croyait à la légitimité de la réhabilitation de Photius par Jean VIII et par le Concile de 879-80, de sorte que les ordinations qu'il avait faites sous son second partriarcat étaient non seulement valides, mais aussi licites » (p. 352).

Au point de vue théologique, un fait s'impose concernant le concile de Constantinople de 869-70. Ce concile a été introduit indûment dans la liste des assemblées œcuméniques. Les responsables de ce fait sont les canonistes occidentaux à partir du XI^e siècle ; en Orient l'introduction ne s'est faite qu'au XV^e siècle.

Dans la première partie de l'ouvrage : l'*Histoire*, l'auteur n'a fait que passer au crible d'une critique serrée des documents déjà connus et utilisés. On peut se demander toutefois si ses démonstrations sont absolument convaincantes sur tous les points. Rendant compte de l'édition anglaise, le P. de Moreau, le savant historien belge, apportait

[6] D.T.C., art. *Théodoret*, XV, 320-21.

[7] MONTALVERNE, O.F.M. — *Theodori Cyrensis doctrina antiquior de Verbo « inhumanato »*. — In-8 de X-228 p. ; Pontificium Athenaeum Antonianum, Rome, 1948.

[8] Coll. *Unam Sanctam* (n. 19). — François DVORNIK, — *Le Schisme de Photius. Histoire et Légende*. Préface du R. P. Y. Congar, O. P. — In-8 de 662 p., Paris, Editions du Cerf, 1950.

quelques nuances restrictives aux éloges que, par ailleurs, il décernait à M. Dvornik :

Tout lecteur un peu averti sait la difficulté, surtout en présence de deux textes contradictoires, d'en dégager la vérité. Des byzantinistes scruteront ces arguments et se demanderont si l'auteur ne se laisse pas entraîner de-ci de-là par son souci de blanchir Photius. Cette tendance se découvre, à notre avis, dans l'affaire de l'encyclique de 867 et de la « déposition » de Nicolas I[er] prononcée par le concile byzantin. Nous ne comprenons pas, par exemple, comment cette démarche inouïe ne constitue pas en fait une négation de la primauté. Nous ne pensons pas que la signification de l'encyclique photienne et du synode de 867 ait été « exagérée par les historiens et les théologiens » (p. 191 de l'édit. fr.). Il ne s'agit pas seulement d'une attaque de peu d'importance. Jamais auparavant on n'en vit d'une telle gravité. Photius ne reprochait pas seulement à Rome ses pratiques disciplinaires, mais une erreur dogmatique, celle d'introduire deux principes dans la Trinité. L'unique schisme de Photius ne dura guère sans doute ; mais il ouvrit la voie et les adversaires orientaux de Rome ne cesseront d'emprunter leurs armes à l'encyclique de Photius [9].

La seconde partie du livre de M. Dvornik est la plus neuve : comment s'est formée *La Légende*. En Occident, l'animosité des Latins contre les Grecs commença à se manifester sous le pontificat de Nicolas I[er] ; mais, en réalité c'est l'admission du concile de 869-70 parmi les conciles œcuméniques qui marque le point de départ de l'antipathie latine à l'égard d'un homme qui s'est opposé au pape. Baronius, ne connaissant que la littérature latine antérieure, n'ayant à sa disposition que des documents contradictoires, n'est pas arrivé à discerner la vérité totale et c'est de lui que se sont inspirés les historiens, même le cardinal Hergenrœther dont l'ouvrage sur *Photius, patriarche de Constantinople* (Ratisbonne, 3 vol. 1867-69) ne saurait être admis dans toutes ses assertions.

En Orient, à la fin du x[e] siècle, Photius est mis au nombre des saints : sa renommée ne cesse de grandir sous le schisme de Michel Cérulaire. Ce n'est qu'à partir du XIII[e] siècle et au XV[e], lors des tentatives d'union, qu'il est représenté, aux yeux des unionistes, comme le responsable du schisme. Dosithée défend encore la sainteté de Photius contre Baronius et Allatius ; mais après lui, la tradition orientale se perd.

En concluant sa longue enquête, M. Dvornik veut faire sien l'esprit de conciliation qui fit taire, au x[e] siècle, les derniers échos des luttes autour de Photius : « Si, dit-il, au terme d'un long travail, la révision de ce procès peut amener de meilleurs sentiments entre les deux grandes Eglises que des siècles ont séparées, l'effort n'aura pas été inutile » (p. 581). C'est bien la pensée généreuse qui a dicté au P. Yves Congar la préface de cette édition française : « nous dégager efficacement des préjugés, des points de vue particularistes ou des faux départs qui ont pesé sur ceux qui nous ont précédés », et par là, « élargir considérablement la surface de communion dans la vérité » (p. 21, 19) [10].

2. — Cette communion est-elle possible ? Sera-t-elle réalisée un jour ? C'est la question que se sont posée le P. Jugie et le P. Ph. de Régis, S. J.

Le premier, dans la revue *Unitas*, édition française, t. I (1949), se demande si l'union serait facile avec l'Eglise gréco-russe : au point de vue dogmatique, malgré les apparences contraires, l'auteur incline pour l'affirmative : « du côté des dissidents et à leur point de vue, il n'existe aucun enseignement arrêté et de caractère dogmatique sur les points controversés s'opposant aux thèses catholiques » (p. 263). Pour eux, en effet, aucun dogme défini depuis 787. On peut donc, en droit, conclure à un état d'indétermination dans l'Eglise gréco-russe en tout ce qui n'a pas été fixé clairement par les anciens conciles. En fait, en l'absence de toute définition conciliaire nouvelle, chaque théologien s'applique à définir l'orthodoxie, et « chacun propose son opinion particulière comme l'expression de la véritable, de la seule orthodoxie obligatoire pour tout le monde » (p. 269). Et la conclusion pratique semble s'imposer : la porte reste ouverte au chrétien gréco-russe pour revenir au bercail de Pierre et cela, en fonction même de l'enseignement de sa propre Eglise : « Retenant ce que celle-ci lui propose comme vraiment orthodoxe, à savoir les définitions des sept premiers conciles œcuméniques, il n'a qu'à compléter ce noyau central d'orthodoxie par l'apport de toutes les vérités révélées définies comme telles par l'Eglise catholique depuis 787. Alors il sera vraiment et complètement orthodoxe, il sera catholique » (p. 271).

Le R. P. de Régis, *L'Eglise catholique et la Russie* (*Nouv. Rev. théol.* 1950, p. 39-52) se place sur un tout autre terrain. Terrain national, d'abord. L'Eglise de Rome, dans la pensée des Russes, serait inféodée aux ennemis de Moscou et attend le salut de la force américaine. Ce qui peut expliquer, en partie tout au moins, le zèle anticatholique de l'Eglise patriarcale d'U. R. S. S. Mais, malgré tout, l'aspect dogmatique du problème ne disparaît pas tout à fait :

Rien ne nous autorise à croire que la pensée profonde des chefs de cette Eglise soit définitivement fixée. Certains signes nous montrent, au contraire, que l'attirance de l'Eglise universelle demeure vive en leurs cœurs... On devine à l'amertume même avec laquelle ils parlent de l'intransigeance et de l'esprit de conquête de Rome, leur regret intime de ne pouvoir s'unir à une Eglise malgré tout si voisine de la leur. Avec les protestants, ils peuvent avoir des contacts plus faciles ; ils savent bien, que sur le terrain du dogme, tout rapprochement demeure impossible (p. 44).

Et l'auteur de penser que le rapprochement effectif n'est pas impossible. Dans la mesure où la per-

[9] *Nouv. Rev. théol.*, févr. 1950, p. 181. — La remarque du P. de Moreau prend plus de valeur encore si, avec le P. Jugie, contrairement à l'avis du P. M. Gordillo, on restitue à Photius la paternité de l'opuscule anonyme contre la primauté romaine. Voir l'art. du P Gordillo dans *Orientalia christiana periodica*, t. VI (1940), p. 5-39 ; la discussion de cet article par le P Jugie, dans les *Mélanges L. Vaganay*, t. II, p. 43-60. Le P. Jugie avait déjà auparavant exprimé son opinion en plusieurs travaux : *Photius et la primauté de saint Pierre et du pape*, extrait du *Bessarion*, t. XXIII-XXIV (1919-20), p. 9 : *Theologia dogmatica christianorum orientalium...*, t. I, p. 125, 131 s. : art. *Primauté du pape dans les Eglises séparées d'Orient*, D.T.C., t. XIII, col. 361-62, où sont exposés les témoignages de Photius favorables à la primauté.

[10] Le R. P. Congar a publié lui-même dans la coll. *Unam Sanctam* (n. 20) un important ouvrage, *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise* (In-8 de 648 p.). Nous nous contentons de l'indiquer aujourd'hui, nous promettant d'y revenir ultérieurement.

sécution athée « détache les croyants de la « troisième Rome », la première, la vieille, ne leur semble plus aussi abominable ». En attendant

des contacts sont recherchés, on cause, on s'essaie à mettre en commun ce qui, sur le plan de la spiritualité ou de l'action, est de nature à réunir, et l'on est tout étonné de constater que, gardiennes de la même tradition, les deux Eglises n'auraient peut-être pas tant de peine à retrouver l'unité perdue un jour pour le plus grand dam de la chrétienté (p. 45).

Des trois conclusions pratiques formulées par le P. de Régis « meilleure connaissance, collaboration là où elle est possible, prière », nos lecteurs retiendront surtout la dernière qui est à la portée de tous sans exception. Prière jointe à une très grande charité à l'égard des « frères séparés » avec lesquels ils pourraient par hasard se trouver en contact. En apportant toute la charité, la sympathie et la vraie humilité possibles dans les rapports religieux ou profanes qu'il pourrait entretenir avec les orthodoxes, le prêtre catholique « ne fera que se conformer à la vérité et à la justice, en traitant en « frères », tout séparés qu'ils soient, ceux que rattachent à la véritable Eglise le caractère baptismal et tant de liens visibles et invisibles » (p. 52).

A. MICHEL.

QUESTIONS de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — A l'occasion des Pâques, un libraire, bon chrétien, me fait part des difficultés de conscience qu'il éprouve au sujet des livres de toute nature que sa profession l'oblige à mettre en vente. Sans doute, il écarte les livres obscènes. Mais où s'arrête l'obscénité ? Et le livre peut offrir bien d'autres dangers au lecteur. Consulter les ouvrages critiques ? Ils arrivent beaucoup trop tard ? Etudier lui-même chaque ouvrage ? En y employant tout son temps, il n'y parviendrait pas. Mettre en arrière-boutique tous les livres qui, par leur titre lui paraissent douteux ? Ce serait agir au hasard et aller contre ses intérêts légitimes. L'*Ami* pourrait-il préciser un peu la conduite à tenir dans ce cas si délicat ?

R. — La question de la vente des livres relève de la loi canonique et de la loi morale.

I. — Le can. 1404 s'exprime ainsi : « Les libraires ne doivent ni vendre ni prêter ni conserver les livres traitant ex professo de sujets obscènes ; ils ne doivent pas davantage offrir à la vente des autres livres prohibés, sans en avoir obtenu permission régulière du St-Siège, et ne les céder qu'à ceux qu'ils peuvent raisonnablement considérer comme ayant le droit de les demander. »

Le Codex distingue deux catégories de livres :

1° Les livres obscènes ex professo, dont la vente, le prêt ou la conservation sont formellement interdits à tout libraire.

On appelle livres obscènes ex professo les ouvrages qui ont comme but principal, plus ou moins dissimulé, de traiter directement de choses sexuelles ou blessant la pudeur, les exposant de manière à provoquer le plaisir impur, décrivant des faits honteux, enseignant comment accomplir des actes mauvais (livres pornographiques). On ne peut qualifier d'obscènes ex professo tous les livres d'amour, tous les ouvrages galants. On ne peut pas dire en effet que tous, quoique plus ou moins dangereux, traitent de choses obscènes, les racontent, les enseignent, en ayant comme but principal d'instruire le lecteur des péchés honteux et de le provoquer à l'impureté.

Parce que ces livres obscènes ex professo sont, au point de vue moral, pernicieux pour la plupart des âmes et qu'ainsi leurs ravages sont considérables, il est formellement interdit de les vendre. Faire le commerce de ces livres, essentielllement mauvais, c'est coopérer à un mal en soi. L'immoralité est inséparable de ces livres. Elle est leur âme. Ils sont tellement nocifs qu'ils ne peuvent avoir un bon usage. La vente de ces livres est une coopération à un mal que rien ne peut autoriser.

2° Les livres interdits pour d'autres motifs que l'obscénité ex professo, par ex. livres du can. 1399, livres inscrits au catalogue de l'Index. Ce sont des livres pernicieux, comme les précédents (vg. *libro quorumvis scriptorum, hæresim vel schisma propugnantes aut ipsa religionis fundamenta quoquo modo evertere nitentes* can. 1399, 2°), mais ils sont dangereux surtout au point de vue doctrinal : aussi sont-ils moins immédiatement périlleux, car, moins alléchants que les livres de mœurs, ils atteignent un public plus restreint. Aussi leur commerce peut-il être autorisé, mais à une double condition : que le libraire ait obtenu du St-Siège une permission régulière, et qu'il ne les cède qu'à des clients qu'il peut prudemment supposer être en droit de les acheter. (Cf. Wernz-Vidal, *Jus canonicum*, IV, n° 727, note 104 et 728 ; — Naz, *Traité de droit canonique*, t. III, n° 209 ; — *Ami du Clergé* 1933, p. 284, 1922, p. 433, 805).

Les libraires n'ont pas cependant le droit de vendre tous les autres livres que n'atteint pas la loi canonique. La loi morale intervient en effet dans la question de vente de livres, et à un double titre : le scandale et la coopération.

On peut en effet induire quelqu'un au mal, lui fournir une occasion de péché, en lui vendant un livre dangereux.

Il y a, en plus des livres obscènes ex professo, des livres qui, mettant en péril la foi ou les mœurs, peuvent produire une faute morale chez autrui. Leur malfaisance se présente cependant à des degrés divers : certains livres, même non obscènes ex professo, sont gravement dangereux pour la quasi unanimité des lecteurs, d'autres ne sont que légèrement dangereux ou seulement pour certaines catégories de gens, par ex. les livres scientifiques d'anatomie, de médecine ou de morale sexuelle (livres qui traitent ex professo *de obscenis*, mais ne sont pas obscènes ex professo) sont un danger pour des personnes non averties. Le scandale est quelque chose d'essentiellement relatif. Sa relativité vient non seulement du fait scandaleux, mais aussi de la personne atteinte. Tel roman, par exemple, est scandaleux pour des adolescents et non pour des adultes.

Il faut tenir compte à la fois et du danger que représente le livre et de la vulnérabilité particulière du client, lorsqu'il s'agit d'apprécier la valeur morale de l'acte du libraire et de déterminer les raisons qui le rendent excusable. Le scandale indirect, où l'activité mauvaise du prochain est seule-

ment permise mais non voulue, peut en effet être toléré à certaines conditions. Ce sont à peu près les mêmes règles que pour la coopération matérielle aux effets mauvais d'une action.

Il faut rappeler ces règles, car la vente de livres dangereux est une coopération. « Non solum auctores qui malos libros scribunt cooperantur ad pravos effectus exinde secutos, sed etiam editores..., vendentes... » (Tanquerey, *De actibus humanis*, n° 288, note 3). Auteurs et éditeurs sont des coopérateurs principaux, les libraires des coopérateurs secondaires.

Le problème est le suivant : lorsqu'il s'agit de livres pouvant porter au mal, la coopération de vente est-elle permise ? — La coopération formelle ou intentionnelle, qui consiste dans la diffusion des livres en partageant l'intention mauvaise de l'agent principal se proposant l'excitation des passions impures, est toujours illicite et aucune raison ne peut la permettre. — La coopération matérielle, c'est-à-dire prêter à l'agent principal un concours purement extérieur sans partager ni approuver son intention, peut être tolérée aux conditions suivantes : que l'acte du coopérateur soit *in se* moralement bon ou du moins indifférent ; qu'il s'ensuive immédiatement un effet bon ; qu'intervienne en même temps un motif d'agir proportionné à la gravité du mal auquel participe le coopérateur.

C'est surtout la troisième condition qu'il importe de bien préciser. C'est le point délicat.

Or, « les moralistes accordent aux libraires pour la vente des livres la solution bénigne de tolérance, chaque fois que l'observation stricte de la loi les exposerait aux graves dommages d'une concurrence toute prête à les écraser » (*Ami*, 1921, p 662), surtout si le refus de vente restait inefficace pour empêcher le mal parce que le client peut se procurer facilement chez le concurrent le livre désiré. Les libraires qui observeraient strictement la loi subiraient une perte grave qui ne serait pas compensée par la suppression du mal. Les théologiens voient dans le fait de la concurrence cette grave nécessité qui permet de tolérer la coopération matérielle de vente, malgré tous les effets mauvais qui peuvent résulter de cette coopération. Les effets bons leur paraissent compenser les effets mauvais. (Cf. Noldin-Schmitt, II, n° 126 et n° 714 ; — *Ami* 1921, p. 662 ; — 1933, p. 284 ; 1922, p. 805).

Par contre l'ignorance du libraire sur la valeur morale des livres peut être une excuse par rapport à la faute morale, mais non un motif suffisant pour permettre la coopération de vente. De même, le fait que certains clients sont autorisés à lire des ouvrages dangereux ne peut accorder le droit général de vendre ces livres. Les discussions sur le bien-fondé de telle condamnation ou la présence de pages de valeur dans un ouvrage condamné n'autorisent pas sa vente. Enfin, parce que S. S. Pie XII demande dans *Humani generis* que les savants catholiques soient au courant des systèmes hétérodoxes, il ne s'ensuit nullement que la vente de ces ouvrages soit permise d'une façon générale aux libraires.

II. — De ces principes, les moralistes déduisent, à l'usage des confesseurs, les règles morales pratiques concernant le commerce de la librairie et spécialement la vente des livres dangereux.

1° Les livres obscènes ex professo : il n'est jamais permis de les vendre et personne ne peut coopérer à leur diffusion. Loi canonique et loi morale sont d'accord pour l'interdire. L'immoralité est essentiellement inhérente à ces livres. Leur vente ne peut être qu'une coopération formelle au mal et par conséquent un péché.

2° Le fait de la concurrence d'une maison qui tient et vend sans scrupule toutes sortes de livres est une raison suffisante pour permettre à une librairie catholique la vente de livres dangereux. On appelle ainsi des livres qui ne sont pas complètement mauvais, et qui contiennent même des choses utiles, mais dont l'acheteur peut abuser (romans, nouveautés).

Cependant, cette tolérance doit recevoir une application plus ou moins stricte, suivant les librairies.

Une librairie *profane* dirigée par un catholique pourra bénéficier de cette tolérance interprétée largement.

Une librairie *catholique* et connue comme telle, subissant la concurrence, se souviendra qu'une maison catholique doit observer plus strictement les règles de la coopération, par respect pour la loi et par respect pour beaucoup de clients qui au point de vue de la moralité font confiance à cette maison. Elle saura, par exemple, mettre à part dans un endroit discret les nouveautés suspectes. Il est bien entendu qu'une librairie catholique qui n'a pas à redouter la concurrence, soit parce qu'elle est l'unique librairie de l'endroit, soit parce qu'elle a une clientèle exclusivement catholique, est tenue par l'obligation de ne pas avoir de livres mauvais et de refuser de les fournir.

3° A l'heure actuelle, il est impossible pour un libraire de lire au préalable toutes les nouveautés qu'on lui envoie. Il peut donc les recevoir et les exposer. Mais dès qu'il est au courant de leur caractère mauvais, il doit agir en conséquence au point de vue exposition et vente. Il y a une difficulté réelle à se renseigner sur la valeur morale des livres, mais il ne faut pas exagérer cette difficulté [1].

Le libraire n'est pas tenu de faire une enquête sur la moralité et les intentions du client. Ce serait lui imposer une charge trop lourde. Il suffit qu'il puisse estimer prudemment que ce client est en droit de demander ce livre. Il suffit même qu'il ne le tienne pas pour certainement résolu à faire un usage peccamineux de cet ouvrage. — S'il doute du bon usage que le client fera de ce livre, il peut encore le lui vendre, car personne ne doit être présumé mauvais.

Dans les mêmes conditions, un libraire peut procurer à un client un livre qu'il ne possède pas en magasin. (Cfr. Noldin-Schmitt, II, n° 126 et 714). Mais lorsque le libraire voit à l'évidence que tel acheteur, étant donné sa qualité, ne peut pas prudemment être regardé comme demandant licitement tel livre, il le lui refusera ; par ex. il ne vendra

[1] *L'Ami* du 18 novembre 1948 signale plusieurs publications : *Notes bibliographiques mensuelles de la L.F.A.C.F.*, 98, rue de l'Université, Paris ; — *Livres et Lectures*, 184, avenue de Verdun, Issy-les-Moulineaux (chaque numéro analyse environ 150 ouvrages) ; — *Répertoire alphabétique de Sagehomme, S. J.*, Casterman (il qualifie 50.000 ouvrages de 15.000 auteurs).

pas à un adolescent un livre qui manifestement n'est pas pour lui. (*Ami*, 1922, p. 806).

Un confesseur s'inspirera de ces règles pour former des consciences et les pénétrer de sens chrétien le plus possible.

Q. — Notre diocèse vient de recevoir un indult autorisant les *aumôniers des hôpitaux* à administrer le sacrement de Confirmation aux tous jeunes enfants recueillis dans ces établissements, qui se trouvent en danger de mort.

Mais il est spécifié que les aumôniers n'ont le droit d'user de cette faculté que « s'ils ne peuvent faire venir le curé, ou quand celui-ci est légitimement empêché. »

Que faut-il entendre par là ?

a) Peut-on considérer comme un « empêchement légitime » :

1° le fait que le curé est occupé aux travaux de son ministère : *a*) soit au presbytère ; *b*) soit hors du presbytère sur le territoire de la paroisse ?

2° le fait qu'il faut le faire venir à l'hôpital durant la nuit ?

b) Le curé pourrait-il légitimement assimiler son cas à celui de certains évêques (cfr. *Ami du Clergé*, 8 mai 1947, p. 410) et déclarer une fois pour toutes qu'aucun recours à lui ne sera nécessaire, même s'il se trouve dans l'agglomération, où se trouve l'hôpital ?

R. — 1° Rassurons d'abord notre correspondant en déclarant (par *analogie* avec ce qui est spécifié par le décret *Spiritus Sancti* relativement au recours à l'évêque) que les *conditions* mises à l'usage des pouvoirs accordés à l'aumônier n'intéressent que la *licéité*. Le sacrement administré par lui aux enfants en danger de mort dans son établissement sera donc toujours *valide*.

2° En regard de la *licéité*, il reste que, aux termes du décret de 1946, le droit — et le devoir — de conférer la confirmation appartiennent au *curé* pour son territoire.

L'indult survenant a « autorisé » l'aumônier à accomplir cette fonction à l'égard des enfants de l'hôpital ; mais il a voulu sauvegarder les droits du curé.

3° Nul doute que le curé ne puisse renoncer à ce *droit*, pour une cause légitime, et qu'il ne puisse charger un autre de remplir son *devoir*. Pour son honneur cependant, et pour le bon ordre, il n'abandonnera pas l'un et l'autre par caprice ou fantaisie.

4° Nous conclurions donc :

a) En cas d'*impossibilité morale* (et par là il faut entendre « une grande difficulté ») aucun doute ni aucun scrupule à avoir : l'aumônier usera de son pouvoir. Le cas sera parfaitement réalisé, nous semble-t-il, quand le danger de mort survient, *pendant la nuit*. D'une part difficulté plus grande à avertir le curé et pour le curé de se déplacer ; d'autre part il y a *urgence*, sinon on n'administre pas le sacrement durant la nuit.

b) En dehors de cette hypothèse, c'est au curé à *juger* des cas où il sera « légitimement empêché » — de même que c'est à l'aumônier à se prononcer sur les cas où « il ne pourra faire venir le curé ».

Rien ne les empêche l'un et l'autre de *prévoir* et même de *spécifier* par avance les circonstances dans lesquelles les conditions exprimées dans l'indult seront réalisées. Ils devront, cependant, rester dans les limites de l'honnêteté et de la loyauté, attendu qu'on ne peut présumer que le législateur ait voulu que ses instructions restassent *totalement* lettre morte...

c) En conséquence, à moins d'un ministère extrêmement chargé qui ne laisserait au curé la possibilité de ne distraire aucun instant du soin de ses paroissiens, nous pensons qu'il serait abusif de convenir par avance que *aucun recours* ne sera fait « lorsque le curé sera occupé à son ministère, soit au presbytère, soit hors du presbytère... » On ne voit plus bien ce qui pourrait rester en dehors de cette alternative !...

D'autre part, l'assimilation du curé à l'évêque ne saurait être faite sans restrictions ni réserves, car : 1° la charge épiscopale est normalement plus lourde que la charge curiale ; 2° le territoire dans lequel l'évêque est appelé à se déplacer, en vertu de sa charge, est singulièrement plus étendu que celui de la paroisse ; 3° même dans la cité épiscopale, il y a souvent *plusieurs* paroisses dans lesquelles l'évêque pourrait être appelé.

Il nous semble donc que l'aumônier restera dans les limites prévues par le document pontifical, en *avertissant* le curé (et celui-ci viendra, sauf empêchement majeur) au moins lorsqu'il sera au chef-lieu paroissial (où se trouve aussi probablement l'hôpital), *à moins que* l'aumônier ne sache son confrère occupé *hic et nunc* à une fonction liturgique et que, par ailleurs, il n'y ait *urgence*.

A. B.

Q. — J'ai toujours été surpris de lire dans la 4e leçon du Bréviaire pour le Christ-Roi les paroles suivantes : *Nisi quatenus homo est, a Patre potestatem et honorem et regnum accepisse dici nequit.* — Il me semble au contraire que le Fils étant *a Patre* reçoit tout du Père, même sa nature divine. Suis-je dans l'erreur ?

R. — La terminologie a employer pour exprimer les divers aspects du mystère de la Sainte Trinité est délicate et complexe. Et nous comprenons votre surprise. L'encyclique *Quas primas* reproduite dans les leçons du Bréviaire vous met sur la voie de la solution de votre difficulté. Aussitôt après le texte que vous avez rapporté, elle ajoute : « *Quandoquidem Dei Verbum,* CUI EADEM EST CUM PATRE SUBSTANTIA, *non potest omnia cum Patre non habere communia, propterea que ipsum in res creatas universas summum atque absolutissimum imperium.* » Laissons de côté la royauté du Christ par rapport aux choses créées et tenons-nous en à votre seule difficulté. Nous avons souligné expressément l'incise qui répond à votre préoccupation : la nature divine est *commune* au Père et au Fils. Strictement parlant, le Fils ne la reçoit donc pas du Père, il la possède comme le Père la possède, en tant que Dieu. Relisez votre symbole d'Athanase : « *Alia est persona Patris, alia Filii, alia Spiritus sancti, sed Patris et Filii et Spiritus sancti una est divinitas.* » Vérité que le concile de Florence a traduit en une phrase lapidaire qui résume tout le mystère de la Trinité : « (En Dieu) *omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio* » (Denz.-Bann., n. 703).

* *

Mais précisément, pourrait-on dire, cette procession divine se terminant au Fils doit nécessairement

comporter communication de la divinité. Autrement le Fils ne serait pas Dieu... S'il s'agissait d'une procession *ad extra*, ce raisonnement serait logique, mais aboutirait fatalement à une hérésie ou une contradiction. Les processions divines étant *ad intra*, c'est-à-dire dans la divinité même, ne sauraient comporter communication de la divinité qui demeure unique et identique, sans dédoublement possible par la génération du Verbe ou la spiration de la troisième personne. S'il y avait une réelle communication de la nature divine, ce serait, sinon l'hérésie arienne, du moins l'erreur de Gilbert de la Porrée ou de Joachim de Flore. Il faut donc confesser, d'une part, que les relations subsistantes constituant en Dieu les personnes s'identifient avec l'unique nature divine ; d'autre part, que ces relations, en tant que telles et dans la mesure où leur opposition est incommunicable, constituent les personnes divines. La transcendance de la déité est infinie et il n'apparaît pas contradictoire — bien que ce soit là l'essence même du mystère — que cette transcendance puisse fonder simultanément un double concept de réalité absolue et de réalité relative, à condition toutefois que ce concept de réalité relative se réfère à une relation subsistante, c'est-à-dire s'identifiant, en ce qui fait sa réalité, avec la substance divine elle-même. Par sa relation au Père, le Fils reçoit donc d'être Fils et ne reçoit à proprement parler que cela : en toute rigueur du terme, il ne « reçoit » pas la divinité.

* *

Les textes scripturaires, notamment ceux de S. Jean, sans exprimer cette vérité sous une forme scolastique, la suppose expressément. Tout d'abord, identité de nature. Jésus affirme publiquement : « Le Père et moi, nous sommes un » (une même réalité), (Jo., x, 31). Et, comme les Juifs veulent le lapider, il insiste déclarant qu'il fait les œuvres de son Père : « Quand même vous ne voudriez pas me croire, croyez aux œuvres, afin que vous connaissiez et croyiez que *mon Père est en moi et moi en mon Père* » (*id.* 38). A l'entrée de la grande semaine, il a encore ces mots significatifs : « Celui qui me voit, voit aussi Celui qui m'a envoyé » (xii, 45). Dans l'intimité de la dernière Cène, la consubstantialité divine est nettement insinuée : « Qui me voit, voit aussi le Père... Ne croyez-vous point que je suis dans mon Père et que mon Père est en moi ? » (xiv, 9-10). Et, s'adressant au Père lui-même : « Tout ce qui est à moi est à vous, et tout ce qui est à vous est à moi » (xvii, 10). — Ensuite, d'autres textes laissent supposer certaine relation d'origine : tout ce que le Fils possède, le Père le lui a donné ou il l'a reçu du Père (cf. v, 26, x, 29, xvii, 2, etc.). Cela toutefois sans division, puisque, par une seule et individuelle trinité, Père et Fils ne font qu'un.

* *

Une excellente formule résume toute cette doctrine ; c'est la formule du ive concile du Latran dans le cap. *Damnamus* contre l'erreur de l'abbé Joachim : « Chacune des trois personnes est cette réalité, à savoir la substance, essence ou nature divine, laquelle seule est le principe de toutes choses et en dehors de laquelle aucun autre principe ne peut être trouvé. Et cette réalité n'engendre pas, *ni n'est engendrée*, ni ne procède ; mais c'est le Père qui engendre, le Fils qui est engendré et le Saint-Esprit qui procède ; de sorte que c'est dans les personnes que sont les distinctions et dans la nature qu'est l'unité » (Denz.-Bann., n. 432, tr. D.T.C., xv, 1727).

A. M.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

Le Cœur. — In-8 de 400 p. — Paris, Desclée, de Brouwer, 1950.

Vingt-cinq auteurs ont collaboré, sous l'impulsion du R. P. Bruno, C. D., à la rédaction de ce nouveau volume des *Etudes Carmélitaines*.

Le cœur y est considéré dans sa réalité physiologique et comme un symbole universel de la vie affective de l'homme ; — dans l'utilisation de ce symbolisme par les religions non chrétiennes ; — puis par le catholicisme, en littérature, dans le culte et dans l'art ; — l'ouvrage se termine par une étude pénétrante du P. Philippe de la Sainte Trinité, C. D., intitulée « *Du Cœur du Christ à l'Esprit d'amour* ». 51 reproductions photographiques d'œuvres d'art, très remarquables à divers titres et peu connues pour la plupart, illustrent ce volume, où la science humaine, l'histoire, l'esthétique et la théologie apportent leur contribution à une intelligence plus avertie et plus fructueuse du Cœur du Verbe Incarné.

R. P. GARRIGOU-LAGRANGE. — **Dieu, son existence, sa nature.** 2e Partie. — In-8 de 550 p. — Paris, Beauchesne, 1950.

L'*Ami* (1950, p. 718) a présenté la 1re Partie de ce monumental ouvrage, parvenu à sa 11e édition. Cette 2e Partie forme un tome distinct, mais qui continue la pagination du 1er et qui contient les tables et les appendices de l'ensemble.

Il s'agit ici de la *nature de Dieu* et de ses attributs. A partir du « constitutif formel de la nature divine » qui est « l'Etre même subsistant » (ch. I) sont déduits et définis les attributs relatifs 1° à l'Etre même de Dieu et 2° aux opérations divines (ch. II). On montre ensuite comment ils se concilient (ch. III) et en particulier comment se résolvent les antinomies relatives à la liberté (ch. IV). La portée exacte des noms divins achève de prouver « l'absurdité de l'Inconnaissable » (ch. V). Suivent les appendices, dont les plus développés reprennent la controverse avec le molinisme (p. 791-880).

Cette puissante synthèse, de doctrine strictement thomiste, de méthode rigoureusement scolastique, convient aux esprits qui ont approfondi la philosophie et son histoire. Elle fut et demeure une œuvre fondamentale d'apostolat intellectuel, dont l'influence a été grande au cours du demi-siècle qui s'achève. Mais elle demande un lecteur attentif et réfléchi, qui ne cherche pas à se procurer, dans un minimum de temps, des formules passe-partout et des idées toutes faites.

G. THILS. — **Christianismes et Christianisme.** — In-8 de 160 p., 375 fr. — Paris et Tournai, Casterman, 1951.

L'auteur analyse diverses tendances qui existent actuellement parmi les chrétiens et qui les sollicitent vers des directions divergentes ou même opposées ; anthropocentrisme et théocentrisme, progressisme et conservatisme, intellectualité et pratique, etc. Il montre que ces ten-

dances ne sont blâmables que si elles sont exclusives et exagérées. Le vrai christianisme les conserve en ce qu'elles ont d'essentiel, les équilibre l'une par l'autre et arrive ainsi à une unité organique et transcendante, unité que chaque chrétien doit ambitionner de réaliser dans sa propre vie.

Bien que le style soit un peu lent et que l'auteur touche à trop de problèmes pour éviter une certaine superficialité, cet ouvrage peut apporter à maint « chrétien moyen » les éléments d'une apologétique ; à ceux qui sont plus instruits, il offre un cadre commode où ils pourront grouper des réflexions plus approfondies.

Jean de SAINT-THOMAS. — **Les Dons du Saint-Esprit, traduction de Raïssa Maritain. — In-8 de XII-224 p., 600 fr. — Paris, Téqui, 1950.**

Réédition bienvenue du traité classique du grand théologien thomiste espagnol du XVII^e^ siècle. Contentons-nous de rappeler que ce qui caractérise cet ouvrage, c'est d'une part l'allure scolastique procédant souvent par objections et réponses, en vue de mettre en relief la nature des dons, leur nécessité et leur distinction d'avec les vertus théologales et morales, et d'autre part le ton chaud et convaincu d'un mystique qui a visiblement expérimenté ce dont il parle. Beau modèle de théologie profonde et vécue, mise à la portée des fidèles cultivés, dans une élégante traduction.

Ch. BOYER, S. J. — **Unus Pastor. — In-12 de 104 p. ; 130 fr. — Toulouse. Apost. de la Prière, 1951.**

Le P. Boyer, préfet des études à l'Université grégorienne, est le président du Comité central de l'association internationale *Unitas*, créée en 1945 pour travailler à la réunion des chrétiens séparés. Cette association publie une revue appelée, elle aussi, *Unitas*, dont l'édition française paraît depuis 1948 à Paris (Desclée, de Brouwer). Il résume dans cette brochure tout ce qu'il est utile de connaître, à l'heure présente, sur les conditions dans lesquelles pourrait être réalisée l'unité de tous ceux qui se proclament chrétiens.

Quels sont-ils ? Qu'est-ce que le « mouvement œcuménique » ? Quels sont les éléments favorables à l'union ? Quels ont été depuis un siècle les tentatives de rapprochement ? Quels sont les obstacles qui s'y opposent ? Que faire pratiquement aujourd'hui ? Tel est l'objet des 6 chap. de ce livre qui se termine par un appel plein de charité aux Orientaux, aux Anglicans, aux Protestants et par une prière adressée à Dieu.

Cette brochure claire, concise, pénètre sans hésitation jusqu'au cœur des problèmes historiques et doctrinaux, ne voile aucune des exigences légitimes de l'Eglise Romaine, présente tantôt avec un douloureux regret, tantôt avec sympathie, toujours avec un souci aigu de la justice et de la charité, les déviations de nos frères séparés et leurs causes ; elle constitue un excellent précis dont les catholiques profiteront et qu'ils pourront mettre sans appréhension entre les mains des dissidents, car la lumière qui émane de ces pages ne blesse pas.

---

1. R. P. Denis BUZY. — **Saint Joseph. — In-8 de 142 p. — Paris, Editions de l'Ecole, 1951.**
2. R. P. A. BESSIERES. — **Présence de saint Joseph. — In-12 de 200 p., 350 fr. — Paris, Lethielleux, 1951.**

I. — Le P. Buzy a vécu près de trente ans en Palestine. Il est un des plus remarquables exégètes de notre époque. Son ouvrage doit à cette préparation lointaine une exactitude topographique accompagnée de descriptions sobres et charmantes, et une précision doctrinale qui sait ignorer, quand les textes manquent.

En contemplant S. Joseph, son cœur s'émeut d'admiration et d'amour, ce qui lui permet une analyse respectueuse des sentiments intimes de son héros, au jour des fiançailles, par exemple, ou au temps de la lourde période de doutes. Et de nouveau, à ce point de vue, il faut reconnaître que cette œuvre est réussie.

L'ouvrage mérite une très large diffusion : il satisfera le public instruit, comme les âmes pieuses. La division en 31 chapitres permet de l'utiliser au cours d'un « mois de S. Joseph ».

II. — S. Joseph est peu ou mal connu, même parmi les chrétiens. L'auteur nous montre que son exemple et son esprit conviennent particulièrement à notre époque.

Le portrait qu'il trace du Patriarche se caractérise 1° par une exégèse littérale très attentive des textes évangéliques ; 2° par des citations nombreuses des Pères et d'auteurs modernes ; 3° par une utilisation constante des connaissances géographiques et historiques acquises par l'auteur ; 4° par des allusions aux questions familiales, sociales, internationales, qui nous passionnent aujourd'hui.

Sans exclure d'autres lecteurs, on notera cependant que l'ouvrage, par ses citations d'auteurs anciens ou de littérateurs contemporains, comme aussi par l'insistance sur un cadre historique fort exact mais sans attache suffisante dans l'esprit de la foule, convient avant tout à des milieux assez cultivés. Les 31 chapitres qui le composent fournissent aussi un thème aux réunions quotidiennes d'un « mois de S. Joseph ».

Louis HASTIER. — **La double Mort de Louis XVII — In-16, illustré, 500 fr. — Paris, Flammarion, 1951.**

Les lecteurs de l'*Ami* se souviennent sans doute de ce qui a été dit de la thèse de M. L. Hastier, dans la « Causerie sur les Revues » du 4 mai 1950, § V. Nous annoncions alors que cette thèse, développée dans la *Revue des deux mondes* des 1^er^ et 15 février 1950, serait reprise et confirmée dans un ouvrage plus étendu. Cet ouvrage est celui que nous présentons ici. L'auteur n'a pas changé d'avis. Il apporte une solution personnelle à cette énigme historique : le sort du jeune fils de Louis XVI, enfermé au Temple. En intitulant son livre : la *double mort* de Louis XVII, M. Hastier rappelle cette solution. Il y eut double mort, parce qu'il y eut double personnage. Le véritable Louis XVII, le fils authentique de Louis XVI et de Marie-Antoinette, héritier par conséquent du trône de France (comme étant devenu le Dauphin de France, à la mort de son frère aîné en 1789), celui-là mourut au Temple, des suites de sa triste captivité et des mauvais traitements qui lui furent infligés, au début de janvier 1794. L'auteur croit pouvoir préciser, en donnant la date du 2 janvier.

Mais, il se trouva que cette mort dérangeait les calculs des maîtres de la révolution. L'enfant était, à leurs yeux, un otage précieux. Sa mort sera donc imputée à celui qu'un rapport d'agent secret appelle cet « imbécile d'Hébert ». Il avait cru rendre à la Nation un service éclatant, en achevant de ruiner, au moyen des plus écœurants et des plus répugnants procédés, la santé déjà si fragile et précaire de l'infortuné Dauphin. Il avait agi à l'insu des membres des Comités de Salut public et de Sûreté générale.

On décida donc de garder le silence le plus complet sur cette mort intempestive. L'enfant fut enseveli en cachette, à proximité de la Tour du Temple, et noyé dans de la chaux vive. L'examen des notes de la blanchisseuse et des honoraires de médecin permettent d'affirmer qu'il était resté alité tout le mois de décembre 1793. Après sa mort, Simon, son odieux gardien — agent double semble-t-il, acheté secrètement par l'Espagne — est mis en demeure de démissionner. Mais après son départ, « un jeune dégénéré, à peu près privé de l'usage de la parole, est recueilli pour remplacer le Dauphin décédé, et pour jouer le rôle d'otage de la nation. »